BOURDIEU, Pierre. Esboço de auto-análise. São Paulo. Companhia das Letras, 2005. p. 37-54.

Não pretendo me sacrificar ao gênero autobiográfico, sobre o qual já falei um bocado como sendo, ao mesmo tempo, convencional e ilusório. Queria apenas tentar reunir e revelar alguns elementos para uma auto-análise. Não escondo minhas apreensões, que vão muito além do temor habitual de ser mal compreendido. Sobretudo por conta da amplitude de meu percurso no espaço social e da incompatibilidade prática entre os mundos sociais que tal percurso conecta sem de fato reconciliá-los, tenho o sentimento de que não posso garantir — longe tampouco de me sentir seguro de chegar a tanto com os instrumentos da sociologia — que o leitor saberá aplicar o olhar adequado, como eu o ensergo, nas experiências aqui evocadas.

Ao adotar o ponto de vista do analista, obrigo-me a reter (e permito-me fazê-lo) todos os traços pertinentes do ponto de vista da sociologia, isto é, necessários à explicação e à compreensão sociológicas, e tão-somente esses traços. Mas, em vez de buscar

produzir assim, como se poderia temer, um efeito de fechamento, ao impor minha interpretação, tenciono desvelar tal experiência, enunciada do modo mais honesto possível, ao confronto crítico, como se fosse qualquer outro objeto. Tenho perfeita consciência de que, se analisados nessa perspectiva e, como convém, segundo o "princípio de caridade", todos os momentos de minha história, em particular os diferentes partidos assumidos em matéria de pesquisa, podem parecer algo ajustados à sua necessidade sociológica, ou melhor, justificados nesse registro, portanto, como se fossem muito mais racionais, ou, então, mais raciocinados ou mais razoáveis do que de fato o foram, um pouco como se tivessem saído de um projeto consciente de si desde o começo. Ora, eu sei, e não farei nada para escondê-lo, que na realidade fui descobrindo aos poucos os princípios que guiavam minha prática, mesmo no terreno da pesquisa.

Sem ser verdadeiramente inconscientes, minhas "escolhas" manifestavam-se, sobretudo, pelas recusas e pelas antipatias intelectuais com freqüência pouco articuladas, e apenas vieram a se exprimir de modo explícito muito mais tarde (por exemplo, a repulsa, bastante profunda, que me inspiravam o culto de Sade, tão na moda num certo momento, ou a visão à la Bataille ou à la Klossowski das coisas sexuais, só foi desaguar num começo de expressão naquele número de *Actes* consagrado ao "Comércio dos corpos", em 1994). Talvez porque eu estivesse tão completamente investido no meu trabalho e no grupo que animava, não conseguia olhar em torno. Ou quem sabe porque pensava ter tanto a fazer que não poderia dispor de parte do meu tempo, do qual tinha tanta necessidade, para discutir ou criticar aqueles autores mais destacados entre os que me cercavam, na França e no exterior, tanto em ciências sociais como em filosofia, e pelos quais quase sempre eu não tinha muita consideração. Talvez por ser bastante desajeitado e infeliz nas discussões intelectuais sobre

problemas que não são os meus (guardei uma lembrança algo rarefeita de um encontro com Habermas, aliás muito caloroso, organizado, em Paris, por Dreyfus e Rabinow), tive a propensão de adiantar-me, um pouco no estilo "deixa comigo", e foi bem aos poucos, e quase sempre de modo retrospectivo, que comecei, principalmente por ocasião de temporadas no estrangeiro, a explicitar minha "diferença" em relação a autores como Habermas, Foucault ou Derrida, a respeito dos quais hoje me perguntam tanto, que eram infinitamente menos presentes e menos importantes em minha pesquisa do que outros como Cicourel, Labov, Darnton, Tilly, e outros historiadores, etnólogos ou sociólogos desconhecidos nos píncaros intelectuais e midiáticos. Nesse esforço para explicar-me e compreender-me, poderei doravante apoiar-me nos cacos de objetivação de mim mesmo que fui deixando pelo caminho, ao longo de minha pesquisa, e tentarei aqui aprofundar e ainda sistematizar.

Compreender é primeiro compreender o campo com o qual e contra o qual cada um se fez. Sob pena de surpreender um leitor que espera talvez me ver começar pelo começo, isto é, pela evocação de meus primeiros anos e do universo social da minha infância, eis por que devo, como exige o bom método, examinar de início o estado do campo no momento em que nele ingressei, por volta dos anos 50. Se lembrar que era então aluno da Escola Normal Superior, em filosofia, no ápice da hierarquia escolar, numa época em que a filosofia podia parecer triunfante, terei dito o essencial, parece-me, daquilo que se faz preciso às necessidades da explicação e da compreensão de minha trajetória ulterior no campo universitário. Todavia, no intuito de compreender por que e de que maneira alguém se tornava "filósofo" — palavra cuja ambigüidade contribuía para favorecer o imenso sobreinvestimento que se mostrava ausente em escolhas menos indeterminadas e mais diretamente ajustadas às chances reais —, também preciso tentar evocar o espaço dos possíveis, como eu o enxergava então, e os ritos institucionais propícios a produzir a parcela

de convicção íntima e de adesão inspirada, que era, nesses anos, a condição de ingresso na tribo dos filósofos.

Não posso retomar aqui toda a maquinaria do processo de consagração que, desde o concurso de admissão à classe preparatória até o concurso de ingresso na Escola Normal, conduz os eleitos (em especial, os oblatos miraculosos) a eleger a Escola que os elegeu, a reconhecer os critérios de eleição que os constituíram elite; bem como, na seqüência, a orientá-los, sem dúvida com tanto mais empenho quanto maior o grau de louvação, em direção à disciplina-rainha. Alguém se tornava "filósofo" pelo fato de haver sido consagrado, e a pessoa consagrava-se ao garantir para si o estatuto prestigioso de "filósofo". Logo, a escolha da filosofia manifestava a segurança estatutária que vinha reforçar a segurança (ou a arrogância) estatutária. Isso ocorria tanto mais assim num tempo em que o campo intelectual inteiro era dominado pela figura de Jean-Paul Sartre e no qual os *khâgnes*,[4] sobretudo com Jean Beaufret, destinatário da *Carta sobre o humanismo*, de Heidegger,[5] e o próprio concurso de ingresso na Escola Normal, com a banca composta em certo momento de Maurice Merleau-Ponty e Vladimir Jankélévitch, eram ou podiam parecer os pináculos da vida intelectual.

O *khâgne* era o lugar em que se produzia a ambição intelectual à francesa em sua mais elevada forma, quer dizer, filosófica. O intelectual total, cuja figura acabara de ser inventada e imposta por Sartre, fora concebido por um ensino que oferecia um largo espectro de disciplinas, filosofia, literatura, história, línguas

4. *Khâgnes*: nos liceus, classes superiores de letras que operam também como cursos preparatórios para as Escolas Normais (Ulm, Sèvres) nas áreas humanísticas de letras e filosofia, nos quais são recrutados os professores do ensino superior, os pesquisadores e demais intelectuais de maior prestígio no campo intelectual francês; por extensão, os alunos dessas classes. (N. T.)

5. Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1964.

antigas e modernas, e encorajava, por meio da aprendizagem da "dissertação *de omni re scibili*" (segundo a expressão de Durkheim), cerne de todo o dispositivo, uma certeza de si que por vezes se confunde com a inconsciência da ignorância triunfante. A crença na força plena da invenção retórica encontrava seus maiores incentivos nas exibições sabiamente encenadas da improvisação filosófica: penso em mestres como Michel Alexandre, discípulo tardio de Alain, o qual recobria com poses proféticas as fraquezas de um discurso filosófico reduzido aos minguados recursos de uma reflexão destituída de fundamento histórico, ou como Jean Beaufret, que iniciava seus alunos maravilhados nos arcanos do pensamento de um Heidegger ainda inédito em francês — exceto por alguns fragmentos. (A extraordinária recepção lograda pelo filósofo da Floresta Negra na França apenas se torna explicável na medida em que, enquanto encarnação exemplar do aristocratismo professoral e da filosofia incontestável da filosofia de que estão imbuídos os professores de filosofia mesmo sem o saber, mostra-se muito mais próxima do que seria de esperar da velha tradição francesa dos Lagneau e Alain — conforme demonstra o fato de que tantos "filósofos" formados nos *khâgnes* dos anos 50 tenham podido encaixar a admiração por Alexandre no fervor por Heidegger.)

Assim se constituíam a legitimidade estatutária de uma aristocracia escolar universalmente reconhecida e, "*noblesse oblige*", o sentido da altivez que impõe ao "filósofo" digno desse nome as maiores ambições intelectuais e lhe impede o rebaixamento ao se ligar a certas disciplinas ou objetos; em especial aqueles objetos com que lidam os especialistas das ciências sociais (será preciso ocorrer o choque de 1968 para que os filósofos formados nos *khâgnes* de 1945 se confrontem, e apenas num registro altamente sublimado, com o problema do poder e da política: não resta a menor dúvida de que Deleuze e Foucault, bem como todos os

demais em sua cola, não teriam logrado formular uma questão a tal ponto descartada do cânon filosófico à antiga como essa do poder, se não tivesse sido introduzida no âmago do campo universitário pela contestação estudantil, inspirada por tradições teóricas ignoradas ou desprezadas por completo pela ortodoxia acadêmica, como o marxismo, a concepção weberiana do Estado, ou a análise sociológica da instituição escolar).

O domínio dos grupos fortemente integrados, cujo limite (e modelo prático) é a família convencional, deriva em ampla medida do fato de que estão ligados por uma *collusio* em meio à *illusio*, uma cumplicidade profunda com o fantasma coletivo, capaz de garantir a cada um dos membros a experiência de uma exaltação do eu, princípio de uma solidariedade enraizada na adesão à imagem do grupo como imagem encantada de si. Na verdade, é esse sentimento socialmente construído de pertencer a uma "essência superior" que mais contribui, com as solidariedades de interesses e as afinidades de habitus, para fundar o que convém designar como um "espírito de corpo" — por mais estranha que possa parecer essa expressão quando se aplica a um conjunto de indivíduos persuadidos de que são de todo insubstituíveis. Uma das funções dos ritos de iniciação consiste em criar uma comunidade dos inconscientes, que viabiliza conflitos velados entre adversários íntimos, empréstimos disfarçados de temas ou de idéias que cada qual se sente no direito de empalmar pelo fato de serem o produto de esquemas de invenção bastante próximos dos seus, referências tácitas e alusões inteligíveis apenas no âmbito do círculo restrito de iniciados (olhar assim o que se escreveu desde os anos 60 é descobrir, por baixo da grita das diferenças alardeadas, a homogeneidade profunda dos problemas e dos temas, e saber reconhecer, por exemplo, na palavra de ordem da "desconstrução", lançada por Derrida, além da transfiguração promovida pela mudança completa de contexto teórico, o tema bachelardia-

no da ruptura com as pré-construções: ao converter-se em *topos* escolar, esse tema também foi orquestrado, no mesmo momento, no outro pólo do campo filosófico — em especial no caso de Althusser — e nas ciências sociais — sobretudo na obra *Le métier de sociologue*[6]).

Mas a propriedade mais importante, e também a mais invisível, do universo filosófico desse lugar e desse momento — e talvez de todos os tempos e em todos os países — é sem dúvida o internamento escolástico. Mesmo quando caracteriza outros olimpos da vida acadêmica, Oxford ou Cambridge, Yale ou Harvard, Heidelberg ou Todaï, ele reveste uma de suas formas mais exemplares desse mundo fechado, segregado, desarraigado das vicissitudes do mundo real, no qual se formou, por volta dos anos 50, a maioria dos filósofos franceses cuja mensagem inspira hoje um *campus radicalism* [radicalismo acadêmico] planetário, sobretudo por meio dos chamados *cultural studies* [estudos culturais]. Os efeitos do internamento, redobrados pelos da eleição escolar e da coabitação prolongada no interior de um grupo socialmente muito homogêneo, tendem de fato a favorecer uma distância social e mental com relação ao mundo, a qual se percebe com maior nitidez, paradoxalmente, nas tentativas, por vezes patéticas, de aceder ao mundo real, em especial mediante engajamentos políticos (stalinismo, maoísmo etc.) cujo utopismo irresponsável e cujo radicalismo irrealista comprovam o quanto ainda são uma maneira paradoxal de denegar as realidades do mundo social.

Tanto para mim como para todos os que têm alguma relação com a filosofia, é claro que o personagem de Sartre exerceu,

6. *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton/Bordas, 1968 (com Jean-Claude Chamboredon e Jean-Claude Passeron).

quer no âmbito intelectual, quer no domínio da política, uma fascinação não destituída de certa ambivalência. Entretanto, a dominação do autor d'*O ser e o nada*[7] nunca se exerceu na íntegra nesse universo, e aqueles (eu inclusive) desejosos de resistir ao "existencialismo" em sua forma mundana ou escolar podiam recorrer a um conjunto de correntes dominadas: a começar por uma história da filosofia estreitamente ligada à história das ciências, cujos "protótipos" eram representados por duas obras mestras, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, de Martial Guéroult,[8] antigo aluno da Escola Normal e professor no Collège de France, e *Physique et métaphysique kantiennes*, de Jules Vuillemin,[9] então jovem assistente na Sorbonne e colaborador na revista *Les Temps modernes*, também aluno da Escola Normal, e sucessor de Guéroult no Collège de France; em seguida, uma epistemologia e uma história das ciências representadas por autores como Gaston Bachelard, Georges Canguilhem e Alexandre Koyré. Por vezes de origem popular e provinciana, ou, então, estrangeiros na França e alheios às suas tradições escolares, vinculados a instituições universitárias excêntricas, como a Escola de Altos Estudos ou o Collège de France, e ocultos à percepção comum pelo estardalhaço dos dominantes, esses autores marginais e destituídos de poder temporal ofereciam um recurso aos que, por razões diversas, pretendiam reagir contra a imagem ao mesmo tempo fascinante e rechaçada do intelectual total, que se fazia presente em todas as frentes do pensamento. (Seria preciso juntar Éric Weil, de quem eu conhecia, desde essa época, os comentários de Hegel e a quem conheci melhor mais tarde, quando fui nomeado para a faculdade de Lille, no início dos anos 60.)

7. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

8. Martial Guéroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1935.

9. Jules Vuillemin, *Physique et métaphysique kantiennes*, Paris, PUF, 1955.

Colega de Sartre e Aron na Escola Normal, dos quais se distinguia por sua origem popular e provinciana, Georges Canguilhem poderá ser reivindicado ao mesmo tempo pelos ocupantes de posições opostas no campo universitário: enquanto *homo academicus* exemplar, servirá de emblema a professores que ocupam posições homólogas à sua nas instâncias de reprodução do corpo docente, como Dagognet; mas, enquanto defensor de uma tradição de história das ciências e de epistemologia que representava, na época do triunfo do existencialismo, o refúgio herético da seriedade e do rigor, será consagrado, com Gaston Bachelard, como mestre do pensamento pelos filósofos mais distanciados do coração da tradição acadêmica, entre os quais Althusser, Foucault e alguns outros: como se sua posição ao mesmo tempo central e menor no campo universitário e as disposições bastante raras, até exóticas, que o haviam predisposto a ocupá-la, tivessem-no designado para desempenhar o papel de emblema totêmico; dele podiam valer-se os que pretendiam romper com o modelo dominante, os mesmos que se constituíam em "colégio invisível" ao se coligar em torno de seu nome.

O desejo de fugir das agitações mundanas também podia levar a buscar outro antídoto contra as "facilidades" do existencialismo, por vezes identificado, em especial em sua versão cristã, a uma exaltação um pouco boboca do "vivido", na leitura de Husserl (traduzido por Paul Ricoeur[10] ou por Suzanne Bachelard,[11] filha do filósofo e historiadora das ciências) ou entre aqueles fenomenólogos propensos a conceber a fenomenologia como ciência rigorosa, a exemplo de Maurice Merleau-Ponty, o qual também oferecia certa abertura às ciências humanas, com a psicologia da criança, que ele ensinava na Sorbonne, antes de entrar no Collège de France, mas também em direção a Saussure, Weber e Mauss. Nesse contexto, a revista *Critique*, dirigida por Georges Bataille e Éric Weil, dando acesso a uma cultura internacional e transdisciplinar, permitia escapar ao efeito de clausura exercido por qualquer escola de elite. (Em tal evocação do espaço dos possíveis filosóficos como se me mostrava então, logo se terá percebido o quanto aí se exprimem admirações dos meus vinte anos, por vezes muito vívidas e sempre intensas, e o ponto de vista particular a partir do qual foi se engendrando minha representação do campo universitário e da filosofia.)

10. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950.

11. Idem, *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, PUF, 1957.

Verifica-se assim como é possível produzir a bel-prazer aparências de continuidade ou de ruptura entre os anos 50 e os anos 70 conforme a decisão de levar em conta ou não os dominados dos anos 50, sobre os quais se apoiaram alguns dos líderes da revolução antiexistencialista em filosofia. Contudo, talvez com exceção de Bachelard, que recheava seus escritos com notações irônicas a respeito das afirmações peremptórias dos mestres existencialistas, em especial em matéria de ciência, assim como os dominados dos anos 50 deixavam escapar, tanto em sua vida como em sua obra, diversos indícios de submissão ao modelo filosófico dominante, os novos dominantes dos anos 70 tampouco levarão a cabo a revolução que haviam empreendido contra o império do filósofo total. Até seus trabalhos mais desapegados do molde acadêmico ainda ostentam o vestígio da hierarquia inscrita ao mesmo tempo na estrutura objetiva das instituições — por exemplo, a oposição entre a grande tese, lugar dos arrazoados mais ambiciosos, originais e "brilhantes", e a pequena tese, outrora escrita em latim, destinada às fainas humildes da erudição ou das ciências humanas — e nas estruturas cognitivas, nos sistemas incorporados de classificação, sob a forma da oposição en-

tre o teórico e o empírico, o geral e o especializado, a filosofia e as ciências sociais.

Sem dúvida, eles reiteraram mais ainda sua preocupação em preservar e marcar distância perante tais ciências plebéias, que, no início dos anos 60, começaram a ameaçar a hegemonia da filosofia. Em meio a esse confronto é que foram levados a mimetizar a retórica da cientificidade (em especial, por meio do que designo como efeito -logia: "gramatologia", "arqueologia" etc., bem como por outros expedientes retóricos particularmente visíveis entre os althusserianos) e a se apropriar discretamente de alguns de seus problemas e descobertas (qualquer dia será preciso fazer um recenseamento dos empréstimos feitos pelos filósofos dessa geração sem quase nunca admiti-lo — não tanto por desonestidade, mas por uma tradição de altivez soberana e para não se rebaixar — à casta inferior dos lingüistas, dos etnólogos e mesmo, principalmente após 1968, dos sociólogos). Isso contribuiu bastante para impedi-los de perceber que a ruptura com as ingenuidades bem pensantes do humanismo personalista que eles realizavam acabava por reconduzi-los, pelos caminhos desviados da antropologia e da lingüística estruturais, à "filosofia sem sujeito" que as ciências sociais defendiam desde o início do século XX. (Como tentei mostrar em artigo escrito com Jean-Claude Passeron na véspera de 1968,[12] o movimento pendular que tinha levado os alunos da Escola Normal dos anos 30, em particular Sartre e o jovem Aron — o da *Introdução à filosofia da história*[13] —, a reagir contra o durkheimianismo, então percebido como um pouco "totalitário", inclinara-se em sentido inverso,

12. "Sociology and philosophy in France since 1945: death and resurrection of a philosophy without subject", *Social Research*, XXXIV, 1, primavera de 1967, pp. 162-212 (com Jean-Claude Passeron).

13. Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité*, Paris, Gallimard, 1938.

no início dos anos 60, sobretudo sob o impulso de Claude Lévi-Strauss e da antropologia estrutural, reconduzindo ao que se chamava então, do lado da revista *Esprit* e de Ricoeur, uma "filosofia sem sujeito". E o movimento inerte da vida filosófica incumbiu-se de devolver o jogo a seu ponto de partida quando, por volta dos anos 80, Ferry e Renaut, apoiados em seu lance infeliz de pretendentes e pressionados pela revista *Esprit*, óbvio, mas também pela revista *Le Débat*, de Nora e Gauchet, e por toda a coorte de seguidores midiáticos de François Furet, com a revista *Le Nouvel Observateur* à frente, tentaram reorientar o pêndulo da moda ao professar, numa polêmica rasteira fundada num amálgama paradoxalmente sociologizante, o "retorno ao sujeito" contra os mesmos que, nos anos 60, haviam anunciado a "morte do sujeito".)

O "retorno" sabiamente denegado à filosofia "desespiritualizada" das ciências sociais que os "sobrinhos de Zaratustra", como os designa Louis Pinto,[14] operavam no decorrer dos anos 60, sob a égide, claro, de ancestrais prestigiosos e semi-heréticos (sobretudo Nietzsche), é bem o contrário de uma verdadeira reconciliação. Inclusive para os mais "libertos" do espírito de casta, como o Foucault da teoria pós-68 do poder, a fronteira com as ciências sociais, em especial a sociologia, permanece socialmente intransponível. Percebida pelos profanos como próxima de uma espécie de jornalismo por conta de seu objeto, a sociologia é ainda desvalorizada perante a filosofia por sua feição de vulgaridade cientificista, inclusive positivista, que avulta mais ainda quando ela atinge as crenças mais indiscutíveis do mundo intelectual, como as que dizem respeito à arte e à literatura, ou, então, quando ameaça "reduzir" (um dos efeitos ou desfeitas com mais freqüência imputados ao "sociologismo") os valores sagra-

14. Louis Pinto, *Les neveux de Zarathoustra*, Paris, Seuil, 1995.

dos da pessoa e da cultura, em suma, da pessoa cultivada. Tive muitas ocasiões de constatar que o iconoclasmo tranqüilo de *L'amour de l'art*,[15] o qual, com suas estatísticas e seu modelo matemático, opunha-se frontalmente (e friamente) ao culto acadêmico da obra de arte, opunha-se também às transgressões academicamente toleradas, quiçá programadas, do antiacademismo acadêmico dos zeladores de Roussel e Artaud. (E posso testemunhar que esse livro foi muito melhor acolhido e compreendido pelos artistas, que, naquele momento, punham em questão, em seus trabalhos, a crença artística e o próprio jogo da arte, do que pelos filósofos aparentemente mais liberados do fetichismo artístico. Logo, apenas o temor de que seu conteúdo demonstrativo (e crítico) fosse afetado pela desrealização artística é que me impediu, por exemplo, de autorizar um artista conceitual a utilizar numa de suas obras um quadro estatístico que apresenta as esperanças matemáticas de acesso ao museu conforme o nível de instrução.)

Não existe medida melhor do descrédito estrutural de que goza a sociologia no mundo intelectual, o que se estende a tudo o que a rodeia, do que a comparação do destino que se lhe concede (o mais obscuro dos escritores ou filósofos com veleidades crescerá objetiva e subjetivamente ao exprimir todo o desprezo bem torneado que lhe atribui) ao tratamento concedido à psicanálise, com a qual, não obstante, a sociologia partilha alguns traços importantes, como a ambição de dar conta cientificamente das condutas humanas. Conforme demonstrou Sarah Winter,[16] a

15. *L'amour de l'art, les musées d'art et leur public*, Paris, Minuit, 1966 (com Alain Darbel e Dominique Schnapper) [*O amor pela arte, os museus de arte na Europa e seu público*, trad. Guilherme João de Freitas Teixeira, São Paulo, Edusp/Zouk, 2003, com base na reedição francesa, *L'amour de l'art, les musées d'art européens et leur public*, 1969].

16. Sarah Winter, *Freud and the institution of psychoanalytic knowledge*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

psicanálise paramentou-se com a universalidade e a grandeza trans-históricas atribuídas pela tradição aos trágicos gregos, sabiamente desistoricizados e universalizados pela tradição escolar. Ao inscrever a nova ciência na filiação da tragédia de Sófocles, um dos florões da *Bildung* clássica, Freud conferiu-lhe suas credenciais de nobreza acadêmica. E Lacan, ao retomar as fontes gregas e propor novas interpretações da tragédia de Sófocles, reativou tal filiação, certificada ainda por uma escrita que acumula as obscuridades e as audácias de um Mallarmé e de um Heidegger. Mas isso é apenas um dos fatores capazes de explicar a afinidade (ao menos aparente) entre a psicanálise, como "cura das almas", e o espiritualismo (ou melhor, o catolicismo). Não resta dúvida: a psicanálise, pelo menos na França dos anos 70, estava ao lado das atividades intelectuais mais nobres, mais puras, em suma, nos antípodas da sociologia. Ciência plebéia e vulgarmente materialista das coisas populares, a sociologia é comumente percebida, em especial nos países de antiga cultura, como vinculada a análises grosseiras das dimensões mais vulgares, comuns, coletivas, da existência humana. Logo, suas escapadas em direção à cultura humanista, tomada como referência ou como objeto, em lugar de ter o efeito de uma *captatio benevolentiae*, surgiram como usurpações ou intrusões sacrílegas sob medida para redobrar a exasperação dos verdadeiros crentes.

Submersa por inteiro nos entusiasmos literários do campo intelectual e por demais atenta às preocupações e às consagrações jornalísticas, a Universidade francesa não oferece ao pesquisador o que lhe é garantido, do outro lado do Atlântico, por um campo universitário autônomo e auto-suficiente, dotado em especial de redes cerradas de especialistas em diferentes disciplinas, de formas de intercâmbio científico ao mesmo tempo flexíveis e estritas, seminários, colóquios informais etc. Esse conjunto coerente de instituições específicas propicia satisfações tendentes a desen-

corajar a busca de honrarias fajutas e de reconhecimentos fátuos dos universos extra-universitários; de outro lado, também proporciona abrigo contra as intrusões intempestivas da coorte numerosa de ensaístas, esses "enganadores", como se designavam os maus pintores no século XIX, os quais, ao perpetuar as ambições desmedidas do *khâgne*, preferem viver como parasitas semiplagiários à custa dos trabalhos dos outros. (Quando se é de verdade realista, pode-se concordar quanto ao fato de que, a despeito de tudo, eles desempenham um papel, de longo prazo, na difusão dos trabalhos de que se nutriram, ao mesmo tempo ocultando-os, e aos quais devem a aparência de originalidade responsável por seu êxito, em especial no estrangeiro.) Isso inviabiliza que eu compare o estilo global de meu trabalho científico, de resto em dissidência permanente com as grandes tradições humanistas da França e de alguns outros países europeus, ao de um pesquisador norte-americano como Aaron Cicourel, com quem compartilho não apenas o interesse por certos objetos privilegiados, por exemplo, o sistema de ensino, mas também a intenção de fundar uma teoria materialista do conhecimento, ao descobrir com uma pitada de inveja o papel insubstituível que desempenhou, em seu caso, um ambiente científico estimulante e exigente.

Pergunto-me se as inúmeras dificuldades que nosso grupo de pesquisa sempre enfrentou, tanto no exterior, como, sobretudo, no interior do campo universitário, nos setores mais heterônomos desse campo, não se devem ao fato de que, ao tentar introduzir, à maneira dos durkheimianos um século antes, e ao preço de dificuldades análogas, a lógica rigorosa e modesta do trabalho coletivo, e a moral que o acompanha, ele acabou por constituir um corpo estrangeiro, ameaçador e inquietante para todos os que só conseguem viver intelectualmente acima de seus meios à custa de um conluio quase mafioso e capaz de garantir uma razão social de complacência às suas usurpações de identi-

dade, aos desvios de acervos culturais e às suas contrafações em matéria de escrita literária ou filosófica. Penso que uma parcela apreciável das reações negativas ou hostis por mim suscitadas — e cada vez mais à medida que tendia a se enfraquecer a autonomia do campo universitário perante o campo jornalístico — deriva tanto do conteúdo crítico de meus propósitos e dos meus escritos (o que acaba tendo efeitos, ainda mais quando atinge certos interesses intelectuais) como da existência do grupo que formei e de suas particularidades. As metáforas empregadas para descrevê-lo ao ser evocado em futricas ou na imprensa são as da arregimentação política (um artiguete a meu respeito no jornal *Libération* cravou a imagem de "Albânia") ou da filiação sectária. O que não é percebido nem compreendido, a não ser para aterrorizar ou demonstrar indignação, é a intensa fusão intelectual e afetiva que, em graus e modos distintos conforme as épocas, congrega os integrantes do grupo na participação num modo de organização do trabalho do pensamento inteiramente antinômico com a visão literária (e muito parisiense) da "criação" como ato singular do pesquisador isolado (visão que conduz tantos pesquisadores mal formados, intelectualmente desarmados, a preferir os sofrimentos, as dúvidas e, amiúde, os fracassos e a esterilidade do trabalho solitário ao que percebem como a alienação despersonalizante de um empreendimento coletivo).

Não se pode negar que a intensa integração intelectual e moral, propícia a um trabalho coletivo feliz e altamente produtivo, depende do trabalho permanente de incitação e unificação a cargo do animador, espécie de maestro ou de encenador — ou, ainda, em registro mais modesto, de treinador esportivo —, a quem o grupo galvanizado confere em troca seus poderes "carismáticos" pelo reconhecimento afetuoso que lhe concede. Não custa sublinhar que tal integração é indissociável de uma mobilização contra certos adversários intelectuais e em favor de certas

causas científicas e políticas, em lance conjugado. Os integrantes do Centro,[17] sem lançar mão desses termos engomados, agiam como militantes do universal, ou, segundo a expressão de Husserl, "funcionários da humanidade", conscientes de receber muito da coletividade, sobretudo sob forma de salários e de informação, e empenhados em restituí-lo. Ora, o jeitão sério que não se levava a sério, talvez bastante circunspeto e um bocado tenso, que permeava o grupo, e também as normas exigentes impostas em matéria de trabalho e de publicações, não eram de molde a ser compreendidos e aplaudidos por todos os que, no próprio mundo da pesquisa, simulavam essa espécie de "distância em relação ao papel" pela qual se reconhecem na França os intelectuais de nomeada. Eis por que, tanto por sua mera existência como por suas produções, tal grupo como que retinha algo de um desafio e de um questionamento. E os efeitos de escola, por mais reais que sejam, como a afinidade de estilo (em todos os sentidos do termo), ou fantasmáticos (como o mito do "clã" ou da "seita"), acabaram favorecendo, encorajando ou, enfim, justificando empreendimentos de imitação e de distinção, mas principalmente de resistência, podendo chegar às raias da exclusão de quaisquer instâncias de poder incumbidas da reprodução do corpo, sem falar das agressões simbólicas por meio de intrigas e insinuações mais ou menos orquestradas por rivais poderosos (tanto na universidade como no jornalismo) que pipocam até nas colunas ou artigos da imprensa.

17. Trata-se do Centro de Pesquisa da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais que Pierre Bourdieu dirigiu e/ou animou desde o início dos anos 60.

O efeito de campo exerce-se em parte por meio do confronto com as tomadas de posição de todos ou de parcela daqueles que também estão engajados no campo (e são outras encarnações distintas, e antagônicas, da relação entre um habitus e um campo): o espaço dos possíveis realiza-se nos indivíduos que exercem uma "atração" ou uma "repulsão", a qual depende do "peso" deles no campo, isto é, de sua visibilidade, e da maior ou menor afinidade dos habitus que leva a achar "simpáticos" ou "antipáticos" seu pensamento e sua ação. (Enquanto a posteridade fica confinada às obras, os contemporâneos têm uma experiência direta ou quase direta, pelos jornais, pelo rádio, hoje pela televisão, mas ainda pelo boato e pela intriga, da pessoa em sua totalidade, de seu corpo, de suas maneiras, de sua indumentária, de sua voz, de seu sotaque — traços que, salvo alguma exceção marcante, não deixam vestígio nos textos —, bem como de suas ligações, de suas tomadas de posição políticas, de seus amores e de suas amizades etc.) Tais simpatias e antipatias, que têm a ver tanto com a pessoa como com suas obras, são um dos princípios de tantas